

La nascita della Bildung

Mario Gennari

La storia dell'idea di *Bildung* s'intreccia con la storia della Germania e della Mitteleuropa, che a loro volta sono parte della storia europea: dalle sue origini medievali fino al XXI secolo, passando per la *Reformation* e l'epoca barocca, attraversando l'Illuminismo e il Romanticismo, innervando il Neoumanesimo e la *Klassik* weimeriana, per giungere al Positivismo e alla rivoluzione industriale tra Ottocento e Novecento, fino al definitivo affermarsi della borghesia finanziaria. Dopo due guerre mondiali e la *Shoah*, dopo il nazionalsocialismo hitleriano e il comunismo stalinista della DDR, e infine dopo la caduta del muro di Berlino, la Germania ormai unita continua a parlare il linguaggio della *Bildung* – ossia della formazione umana dell'uomo (tedesco ed europeo) –, ma lo fa sempre più confondendo la *Bildung* con l'*Ausbildung* – ovvero alimentando un “addestramento professionale” che ben poco contiene di quell'antica tradizione, la quale a ritroso va da Gadamer a Thomas Mann, da Goethe a Meister Eckhart. E perciò fino alle radici più profonde dove affondano la nascita della *Bildung*, l'origine della sua storia e la genesi del suo patrimonio culturale lasciato, nel tempo, in eredità alla società tedesca e alla sua inquieta coscienza pedagogica. Queste pagine indagano l'epocale processo che va sotto il nome di *storia della Bildung*, spingendosi fino alle sue origini tedesche e mitteleuropee. Si tratta dunque di risalire al contesto storico e culturale, filosofico e teologico, antropologico e sociale che caratterizza il Medioevo nel suo insieme ma, più in particolare, i secoli XIII e XIV quando negli ambienti della mistica renano-tedesca e anzitutto per mano di Meister Eckhart la querstione della *formazione dell'uomo* inizia ad assumere tutta la peculiarità del proprio carattere linguistico e sacrale.

1. Eckhart di Hochheim e la nobiltà mistica dell'uomo

«L'uomo deve essere libero e signore delle proprie opere, senza essere distrutto né costretto»: così si legge nelle *Istruzioni spirituali*, di Eckhart (*Reden der Unterweisung*, 22). La verità in Cristo e l'umiltà nell'uomo sono il viatico per il distacco – l'*Abgescheidenheit* – e l'abbandono – la *Gelassenheit* –. L'intel-

letto e la volontà convergono nella *Gottheit* (la pura divinità) del Dio che pensa la Creazione. L'Assoluto del (e nel) pensiero coincide con l'eternità della luce. Questa brilla dell'immagine divina forgiata nel fuoco generativo del *Logos*, dove Dio non è (*ist*) ma diviene (*wird*). Tale luce dello Spirito risplende nell'uomo soltanto quando è accolta nella spiritualità profonda della sua «nobiltà» umano-divina. È l'accoglimento della con-penetrazione – il *Durchbrechen* – dell'uomo che misticamente entra in Dio e di Dio che perviene nell'uomo. Tuttavia, *der Mensch hat einen freien Willen*: «L'uomo ha un libero arbitrio, con cui può scegliere il bene e il male» (*ibid.*: l.c.). Anche questa è la sua nobiltà.

Si legge in *Vom edlen Menschen*: «Nostro Signore dice nel Vangelo: “Un uomo nobile (*ein edlen Mensch*) partì per un paese lontano per ottenere un regno, e poi tornò”. Attraverso queste parole Nostro Signore (*Unser Herr*) – scrive Eckhart – ci insegna (*lehrt*) come l'uomo sia creato (*geschaffen*) nobile nella sua natura, come sia divino (*göttlich*) quanto gli possa giungere per grazia (*Gnade*) e quale sia l'uomo che a tutto ciò deve pervenire» (cfr. *Vom edlen Menschen*). Subito oltre, il trattato eckhartiano *Dell'uomo nobile* fa osservare: «l'uomo ha in sé due nature: *Leib und Geist*» (*ibid.*). Il corpo e lo spirito rappresentano l'uomo esteriore (*äußerem*) e l'uomo interiore (*inneren*). Il primo è detto «antico», «terrestre», «ostile», «asservito». L'altro è chiamato «uomo nuovo, uomo celeste, uomo giovane, amico e uomo nobile» (*ibid.*). Dio pensa a quest'ultimo quando dice: «Un uomo nobile partì [...]». L'anima dell'uomo è il campo (*Acker*) dove «Dio ha seminato la sua immagine (*Bild*)» (*ibid.*). Agostino – insiste Eckhart – ha descritto i gradi dell'ascesa dell'uomo a Dio: essi vanno dal *Vorbild* – il semplice «modello» della bontà – fino al sesto grado, «quando l'uomo è tolto da sé (*entbildet*) e formato-oltre (*überbildet*) – vale a dire trasformato rispetto al formarsi in modo errato – dall'eternità di Dio» (*ibid.*). Nel perfetto oblio della vita temporale, tale è l'uomo «trasfigurato (*hinüberverwandelt*) in un'immagine divina (*in ein göttliches Bild*)». L'immagine divina è impressa e seminata, talché rimane «nel fondo dell'anima (*in der Seele Grund*) come una fonte viva (*lebendiger Brunnen*)» (*ibid.*).

Ma chi è davvero l'uomo (scritto anche *mensch* o *man*) di Eckhart? «Uomo, secondo l'accezione latina del termine, designa, in un senso dato, chi si piega davanti a Dio e gli si sottomette, in ciò che è e in ciò che ha, guardando verso Dio» (*ibid.*). Questa è l'umiltà dell'uomo che appartiene a Dio e non piuttosto al *Nichts*: al nulla. Ciò perché del nulla l'uomo non vuole sapere nulla. L'antinichilismo di Eckhart è assoluto. Il nulla non esiste. C'è soltanto Dio, l'esse, l'Essere assoluto ed eterno: l'inconoscibile «abisso di Dio». Senza neppure pronunciarne i nomi, Eckhart cita *die Meister* – i due maestri: Aristotele e Tommaso – che distinguono la potenza con cui l'uomo vede dalla potenza con cui riconosce (poiché lo sa e lo pensa) di vedere. Allo stesso modo, l'uomo può pensare Dio e può pensare di pensarlo. Qui è ancora messa alla prova l'umiltà dell'uomo: non è nel conoscere (o pensare) Dio che lo si conosce; ma se l'anima riconosce di conoscere Dio, essa riconosce se stessa in lui. L'uomo divino e il Dio umano sono nell'unità dell'Uno. Giacché, come si legge in *Osea* (2, 16), «Io condurrò l'anima nobile nel deserto, e là parlerò al suo cuore» (*ibid.*).

Dopo le *Istruzioni spirituali e Dell'uomo nobile*, spicca un terzo trattato: *Del distacco*. Eckhart si muove, qui, attorno al concetto di *Abgescheidenheit*, insistendo sulla necessità che il cristiano viva il «distacco» da tutto ciò che è – dunque il mondo ed egli stesso – per accedere a Dio. A Dio, che «è Dio per il suo distacco immutabile, ed è proprio dal distacco che trae la sua purezza, la sua semplicità, la sua immutabilità» (cfr. *Von Abgescheidenheit*). L'immagine del distacco divino si riflette nel distacco umano, mentre entrambi si compenetrano nell'unità dell'Uno, che fa di Dio un uomo e dell'uomo il proprio Dio. I sensi con cui l'uomo si relaziona al mondo non sono niente se paragonati alle «potenze dell'anima» dell'uomo spirituale. L'ascetismo eckhartiano (ad esempio: «nessuna consolazione secondo la carne e il corpo può essere senza danno spirituale») si carica di motivi agostiniani (per esempio: «l'anima ha un ingresso segreto nella natura divina, in cui tutte le cose non sono più niente per essa»), volgendosi poi verso una *teologia speculativa* orientata in senso mistico.

In un quarto trattato, *Il libro della consolazione divina*, il Meister di Hochheim porta la sua analisi nel centro speculativo della teologia e, contemporaneamente, senza rinunciare all'*imago Dei* agostiniana commenta Giovanni servendosi di Aristotele. Infatti scrive: «Con “volontà dell'uomo”, san Giovanni intende le supreme potenze dell'anima, che per natura e azione non sono mescolate alla carne, e stanno nella purezza dell'anima, separate dal tempo e dallo spazio e da tutto ciò che ancora brama e trova gusto nel tempo e nello spazio – potenze separate da tutto ciò che esiste, nelle quali l'uomo è formato a immagine di Dio (*der Mensch nach Gott gebildet*)» (*Das Buch der göttlichen Tröstung*, I). Quest'ultimo è un concetto che, in Eckhart, ritorna e ha come propria radice il verbo *bilden*: formare. Ed è un concetto, quello di *gebildet*, che riprende anche il *sich erbilden* (conformarsi) presente nelle *Istruzioni spirituali* (cfr. 16). Al suo dispiegarsi – nel *Mittelhochdeutsch*: il medio-alto-tedesco – in *entbildet* (che Marco Vannini traduce con “spogliarsi di sé”) e in *überbildet* (che sempre Vannini traduce con “trasformarsi”), corrispondono l'*entbildung* eckhartiana e la conseguente *überbildung* (che ancora in Vannini sono rese con “spoliazione” e “trasformazione”). Sicché Eckhart soggiunge: le potenze separate – ossia, *die höchsten Kräfte der Seele* – «non sono Dio e sono create nell'anima e con l'anima» (*Das Buch der göttlichen Tröstung*, I), per cui necessitano di essere «spogliate (*entbildet*) di se stesse e trasformate (*überbildet*) a sola immagine di Dio e da Dio generate». Dunque – conclude – «io sono figlio di ciò che mi genera e mi forma (*bildet*) da sé e a sé uguale». (cfr. *Il libro della consolazione divina*, tr.it. di Marco Vannini, in *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano, 1999, p.158). Questo passaggio va interpretato non nel senso che Dio “forma” l'uomo dall'esterno, ma in quanto l'uomo “si forma” in Dio dall'interno di se stesso, dove Dio giunge, è e diviene.

Il verbo *bilden* da un lato è posto nell'ordine dell'intelletto divino che si rispecchia nell'uomo e dall'altro dispone la costituzione “speculativa” di una “mistica della formazione” dell'uomo in Dio e di Dio nell'uomo. Come dirà nella *Predica Adolescens, tibi dico: surge*, Eckhart sintetizza la sua teologia mistica in una espressione: «L'intelletto è l'uomo nell'anima». E qui, aristotelismo e platonismo agostiniano finiscono per confondersi l'uno nell'altro.

2. Le tradizioni concettuali dalla classicità attraverso il Medioevo

Questo intrecciarsi per confondersi e poi ritornare a distinguersi è proprio di molte tradizioni concettuali che dalla classicità pervengono al Medioevo. Concetti come quelli di essere, ente, sostanza, essenza, esistenza assumono denotazioni e connotazioni semantiche a volte anche profondamente diverse da autore ad autore. Inoltre, ci sono concettualizzazioni, come ad esempio quella di *paideia*, che cambiano nel tempo, variano con il trascorrere dei secoli fino a scomparire dal linguaggio letterario, per palesarsi nuovamente dentro altri significanti (cioè dentro altre parole: si pensi al termine “pedagogia”) che mantengono e insieme mutano gli antichi significati – ed è appunto quello che accadrà con il termine *Bildung* -. Quindi, vi sono delle caratterizzazioni terminologiche forti, su cui si polarizza l’attenzione filologica. Ad esempio: le *idee* in Platone e le *categorie* in Aristotele, dove le prime esprimono una metafisica e le seconde strutturano una logica. Infine, si danno concetti che ne contengono altri: per esempio il termine *eidos*, che indica contemporaneamente l’*idea* di Platone, la *morphé* di Aristotele e l’*essentia* con cui i medievali (ma non tutti) distinguono il “che cos’è” di ogni ente.

I concetti, figli del pensiero e padri del linguaggio, innervano le tradizioni. Prima quelle filosofiche, poi quelle teologiche. Prima quelle classiche della filosofia greca, poi quelle dottrinali della teologia medievale: l’*areté* pagana e la *virtus* cristiana; l’anima come *psyché* e l’anima come *intellectus*, l’anima come *spiritus* e l’anima come *Geist*; la *paideia* che diventa *humanitas* e poi *perfectio*, prima di tradursi nella *Bildung* del Neoumanesimo tedesco del secondo Settecento. Così, all’interno della sola tradizione noetica, il *nous* (cioè il pensiero dell’intelligibile) per Platone comporta la *nóesis* come sapere dell’anima, mentre in Aristotele determina i *noémata* quali concetti presenti nel discorso attraverso il linguaggio. Con Platone, al *nous* corrisponde l’occhio divino dell’anima; con Aristotele, il *nous* diviene l’eccellenza razionale dell’anima. E tutto questo assume altre configurazioni se filtrato nella dialettica fra corpo e anima, materia e spirito, potenza e atto. Insomma, ogni concetto rifrange una diaspora di significazioni a cui concorrono autori, scuole, movimenti culturali, tradizioni antiche o incipienti. Ed Eckhart può designare l’anima quale sostanza spirituale o favilla dell’intelletto divino proprio perché è cresciuto culturalmente dentro una tradizione neoplatonica, che va a ritroso da Alberto Magno ad Avicenna fino a Agostino, ma anche in una tradizione aristotelica, che da Tommaso risale ad Alberto Magno, ad Averroè fino allo Stagirita. Senonché, Eckhart è platonico quando dice di Dio come dell’Uno e non è certo aristotelico quando dell’Uno dice che non è molteplice. La sua *henologia* è, piuttosto, plotiniana e debitrice verso Proclo. E chi è Proclo se non quel filosofo greco vissuto nel V secolo, allievo di Plutarco, che alla guida della Scuola neoplatonica di Atene ricompone e sistematizza il neoplatonismo consegnandolo al Medioevo in tutta la sua organicità dottrinale?

Meister Eckhart si forma, tuttavia, all’interno dello *Studium generale* di Colonia, fondato da Alberto Magno e frequentato da Tommaso d’Aquino.

Quando Tommaso muore, nel 1274, Eckhart ha circa 14 anni. Inoltre, Eckhart è – come Alberto e Tommaso – un domenicano. Nei suoi scritti latini e tedeschi i riferimenti ad Aristotele sono copiosi. Poi c'è l'ambiente renano, pervaso da interessi mistici. Così, le radici del misticismo di Eckhart vanno fatte risalire al terreno neoplatonico, in cui Dio è *puritas essendi*, e a quello agostiniano dell'*abditum mentis*, dove Dio è la luce universale della verità. Inoltre, l'esse di Dio è l'*Intelligere* (che a sua volta determina l'*operari*). Questo Intelletto è divino e infinito. Ma proprio perché l'uomo è agostinianamente *imago Dei*, anche l'uomo è *intelligere* e intelletto – sebbene infinitamente inferiori rispetto a Dio. L'*intelligere* dell'uomo effigia ciò che lo rende più simile a Dio, ossia quanto lo “divinizza”. La mistica speculativa di Eckhart diviene, pertanto, una *metafisica dell'intelligere* la cui sostanza teologica altro non è che l'unione dell'uomo con Dio esplicitantesi quale nascita di Dio nell'anima dell'uomo. Ma che cosa significa qui la parola *animus*? Non si tratta di un'anima sensitiva o razionale, bensì di un'anima la cui *forma* è data dall'*intelligere*. L'operare dell'anima umana è generativo. Se Dio penetra nel fondo dell'anima vi lascia la sua potenza generativa, che fa dell'uomo un essere a sua volta capace di generare: ovvero, capace di generare se stesso attraverso il proprio *formar-si*. Poiché questa generatività proviene da Dio e l'uomo è l'immagine di Dio, formando se stesso l'uomo genera Dio in sé.

Tesi piuttosto ardita sul piano teologico, eppure del tutto evidente su quello pedagogico: se l'uomo è immagine di Dio e se Dio genera, anche l'uomo potrà generare se stesso; inoltre, generandosi ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo genererà in sé Dio stesso. Resta soltanto un problema concettuale (e quindi linguistico): questo generare non va confuso con la *creatio*; esso è *generatio* poiché riguarda l'*intelligere* nel suo portato metafisico; ed esso sarà *bilden* – ciò corrisponderà a un “formare” – poiché l'intelligere dell'uomo implica anzitutto la forma di se stesso e cioè la forma che in se stesso assume l'*imago Dei* generandosi.

Dunque, le tradizioni a cui Eckhart attinge sono molteplici. In primo luogo partono dal *Nuovo Testamento*, ma coinvolgono anche il *Vecchio* e quindi l'ebraismo espresso nella *Torah*, a cui il cristianesimo medievale guarda offuscato spesso dal proprio strabismo antisemita. Poi ci sono le due linee che provengono dalla classicità greca: da un lato Platone e il platonismo; dall'altro Aristotele e l'aristotelismo. Né si devono trascurare i classici “pagani” di lingua greca e latina: ad esempio Cicerone, Seneca, Quintiliano e Virgilio. Ma è la linea neoplatonica a prevalere nella teologia cattolica e, in particolare, nello sforzo di sistematizzazione compiuto da Agostino. Con lui il platonismo diventa agostinismo poiché la filosofia viene portata dentro la teologia. L'altra linea, quella aristotelica, si muove più lentamente e, per così dire, sotto traccia, finché le interpretazioni arabe dello Stagirita imprimono un'accelerazione che rende la ricerca filosofica più autonoma nei confronti della fede. Il Dio di Averroè è concepito aristotelicamente in quanto *atto* puro, esito della sua *potenza* assoluta. Più di un secolo prima, a cavallo dell'anno Mille, un altro arabo, Avicenna, aveva riconosciuto in Dio l'intelligenza perfetta da cui discende una gerarchia

di intelligenze fino all'*intelletto agente*, che produce le anime umane e, aristotelicamente, le forme della materia secondo la molteplicità. La teoria avicenniana dell'illuminazione divina e la dichiarata superiorità della teologia sulla filosofia spostano Avicenna dalla linea aristotelica a quella neoplatonico-agostiniana fino a ingenerare, sempre su questo fronte, un agostinismo avicennizzante.

Le due linee procedono sullo stesso piano storico, ma segnano due distinti e spesso contrapposti orizzonti, che si ritroveranno però prossimi quantomeno sul piano geografico quando Bonaventura e Tommaso insegneranno insieme a Parigi. Allievo di Alessandro di Hales, Bonaventura da Bagnoregio porta a sintesi l'agostinismo subordinando le scienze alla teologia e ribadendo il primato della fede cristiana sulla ragione. Allievo di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino riprende Aristotele e reinterpreta tutta la cultura religiosa del Duecento alla luce della logica e dell'enciclopedia aristoteliche. Se però l'aristotelismo di Tommaso è del tutto palese, quello di Alberto Magno appare certo meno ortodosso. Tanto Alberto quanto l'albertismo – che prende sostanza a Colonia nello *Studium generale* dei domenicani – risalgono ad Aristotele, ma istituiscono anche un neoplatonismo non privo di elementi avicenniani e di motivi mistici “renani”. Ma Bonaventura è un francescano, mentre Alberto e Tommaso sono domenicani. E come è noto l'ordine francescano rappresenta la tradizione neoplatonica e agostiniana, mentre nell'ordine domenicano prevale la tradizione aristotelica e tomista.

Ora, sono proprio queste due ultime tradizioni, distribuite su altrettante linee teologico-filosofiche, a pervenire a sintesi nella figura di Meister Eckhart.

3. *La questione etimologica nella sintesi eckhartiana*

Eckhart è un frate domenicano. Pertanto sa che l'ordine ha imposto, fino dai due capitoli generali del 1278 e del 1279, di punire chi non segue l'indirizzo tomista, nel quale lui stesso e la sua educazione religiosa si trovano immersi. Tuttavia, la sua sensibilità spirituale lo conduce anche verso il neoplatonismo agostiniano. Del resto, l'ambiente “renano” che frequenta è saturo di spinte mistiche originatesi nella Scolastica domenicano-tedesca e affermatesi nelle città del bacino del fiume Reno: Colonia, Magonza, Worms e Spira. Inoltre, nelle medesime città, e in particolare a Magonza e Worms, dal XII secolo è sorta nel seno delle comunità ebraiche una corrente mistica ashkenazita che darà vita allo hassidismo kabbalistico.

In Eckhart si può così cogliere il punto di confluenza delle due linee platonico-aristoteliche ma anche il centro propulsivo di una mistica del tutto avvertita in ordine alle difficoltà speculative in cui si scontrano i flussi concettuali provenienti da filosofie e teologie differentemente articolate. E qui pervengono, appunto, i fili, i nodi e gli intrecci etimologici delle tradizioni medievali – che Eckhart conosce bene e controlla sotto il profilo delle loro filologie più nascoste, anche se i suoi scritti sono impegnati a restituire il senso teologico e cristiano complessivo della propria mistica, piuttosto che indagare le attribuzioni o le restituzioni semantiche.

Proviamo a sbrogliare qualche antica matassa. E partiamo dall'*eidōs*. Un concetto che ne cela altri tre: l'*idéa* in Platone, la *morphé* di Aristotele e l'*essentia* presso i medievali. Ma se per Aristotele l'*eidōs* è anche la *specie*, per Platone *eidōs* significa pure *immagine*.

Ritorniamo ora sulla linea del platonismo. Qui l'*idéa* stessa (in quanto evoca l'*immagine*) viene accolta nella speculazione di Agostino, dove all'*idea* di Dio corrisponde la sua *imago*. L'*imago Dei* agostiniana risplende del *lumen verum*. Il Verbo di cui si legge in *Giovanni* (1.1) diventa *luce* della verità. In altri termini, l'*abditum mentis*: la parte più profonda dello spirito – l'abisso – in cui Agostino coglie la *luce universale* del Verbo e della Verità di Dio. Sempre su questa linea si dispone Avicenna, che chiama l'*intelletto agente* con l'espressione *dator formarum*: ciò che dona forma, ossia l'illuminazione divina. E qui Avicenna salda la *morphé* di Aristotele all'*imago Dei* di Agostino. Ma l'eclettismo avicenniano non scandalizzerà Tommaso, che ritroverà il corrispondente semantico del *dator formarum* di Avicenna nell'*Intellectus agens* di Averroè, dove la similitudine di Dio riflette la sua opera di *aedificatio*.

Riprendiamo allora la linea dell'aristotelismo. Qui la *morphé* evoca la *forma* così come la *species*. Averroè può, infatti, parlare a proposito dell'*intelletto possibile* (presente in tutti gli uomini) di *specie intelligibili*. Nell'assegnare alla logica il compito astrattivo che le compete, Tommaso osserva che l'*intelletto agente* diviene forma *nel* corpo e facoltà *dell'*anima, mentre le *specie intelligibili* in quanto forme dell'*intelletto* allocano l'essenza dell'*intelletto* nella *forma intelligibile*, che diventa la vera forma dell'uomo dove si concreta l'opera di *deificatio*. Se già per Bonaventura la potenza è materia, l'atto è forma e l'anima è composto di materia e forma, e se per il suo agostinismo la prima opera di formazione è data dalla luce, Tommaso deve soltanto aggiungere che la «forma intelligibile si trova nell'*intelletto* proprio in quanto forma» (*Summa theologiae*, I, q.50,2).

Come si vede, Eckhart attinge a un deposito semantico che gli proviene anzitutto dalla lingua latina. Per questo nelle sue opere scritte in latino ritornano i concetti di *lumen*, *imago*, *animus*, *intellectus* e *forma*. Tuttavia, Eckhart è un predicatore. Si rivolge quindi anche a un pubblico non composto di soli teologi, monaci e uomini di chiesa, ma pure da laici che abitualmente conversano in lingua volgare. Ossia in *Mittelhochdeutsch*. Con loro parla di *sêle* (anima), *bild* (immagine), *lieht* (luce), *vernünffticheit* (intelligenza), *form(e)* (forma). Il nesso etimologico che richiama la lingua latina è piuttosto raro: uomo si dice *mensche*, tempo è *zêt*, occhio diventa *ouge*, a mondo corrisponde *werlt*, Dio si dà con *got*. Si tratta di una lingua (non priva di variazioni dialettali) le cui origini risalgono all'VIII secolo d.C., che nasce dall'*Urgermanisch* a sua volta proveniente dall'*Indogermanisch* (ciò che in italiano è l'Indoeuropeo). Tale lingua distingue l'*Hochdeutsch* dei territori centrali e meridionali. Fino al 1100 vi si parla in *Althochdeutsch*, dal 1100 al 1500 in *Mittelhochdeutsch* e dalla Riforma luterana in poi in *Neuhochdeutsch*. Il *Mittelhochdeutsch*, con cui Eckhart si esprime ad esempio nelle *Prediche*, non prevede l'iniziale maiuscola nei nomi comuni ed esprime un tedesco del tutto diverso da quello attuale. Il tempo di

Eckhart coincide con il sorgere della prosa tedesca, alla quale lui stesso e gli altri mistici della sua cerchia danno un contributo fondamentale, specialmente perché avvertono la necessità di estrinsecare il loro sentimento religioso in modo puntuale, comunicabile e comprensibile da parte del popolo che ascolta i loro sermoni. Così, Eckhart costruisce parole, conia espressioni, crea una terminologia, dilata il repertorio lessicale che si stacca completamente dalla fonetica latina lasciandone in gran parte sospeso il retaggio etimologico.

Dunque, il concetto platonico-agostiniano di *imago* (in latino) è espresso servendosi dell'alto-tedesco *bilidj*, che in medio-alto-tedesco diventa *bild*. Il concetto aristotelico di *morphé* si dà invece con il medio-alto-tedesco *form(e)*, passando attraverso il latino *forma*. Perciò Eckhart congiunge la parola *bild* (immagine) al significato del termine *form* (forma) e impiega il verbo *bilden* (con i suoi derivati *einbilden* e *überbilden*) nel duplice senso di “formare a immagine e somiglianza” e “formare secondo la specie”.

È la premessa per il passaggio da *bild* a *bilden* e per la coniazione dei termini *bildunga*, *bildunge* e *bildung*: (vale a dire del sostantivo italiano “formazione”). Le due tradizioni – la platonica e l'aristotelica – semantizzano la *bildung* in cui vengono a ritrovarsi uniti l'*imago Dei* di Agostino e la *forma intelligibilis* di Tommaso. La *bildung* diventa il luogo semantico in cui si fondono la *metafisica dell'immagine* (da *idéa* a *imago* fino a *bild*) e la *teologia della forma* (da *morphé* a *forma* fino a *forma intelligibilis*), dando vita a un concetto centrale della pedagogia, della filosofia e della cultura tedesche.

Se nella *bildung* penetrano l'*idéa* platonica (divenuta l'*imago* agostiniana e il *bild* del *Mittelhochdeutsch*) e la *morphé* aristotelica (divenuta la *forma intelligibilis* nel latino di Tommaso e la *form* del *Mittelhochdeutsch*), a questo *eidos della bildung* si ascrive anche l'*essentia* dei medievali. *Essentia* che nel volgare tedesco del XIII secolo è nominata *essenz* o – servendosi di un antico vocabolo dell'*Hochdeutsch*, risalente all'VIII secolo – *wesen*. Termine, quello di *wesen*, che contiene il *sin* del *Mittelhochdeutsch* e cioè l'odierno *sein*: l'essere. Per cui, la *bildung* presso i mistici renani del XIII e XIV secolo e nel coevo linguaggio medio-alto-tedesco assume il significato del “formare l'essenza dell'essere”.

Pertanto, l'*eidos* della *bildung* contiene in sé un triplice (poiché proveniente da *idéa*, *morphé* ed *essentia*) senso: *a*) formare a immagine e somiglianza (di Dio); *b*) formare secondo la specie intelligibile (dell'intelletto umano); *c*) formar-si nell'essenza dell'essere (che si è). Ciò rispettivamente richiama: *a*) la presenza di Dio come composto fondativo nella formazione dell'uomo; *b*) il ruolo dell'intelletto umano come composto oggettivo nella formazione dell'uomo; *c*) l'interiorità essenziale come composto soggettivo nella formazione dell'uomo. Dunque: il divino nell'uomo; l'intelletto umano (oggettivo); l'interiorità (soggettiva) di ogni singolo uomo. Si sa, la mistica è ascesi. E la mistica speculativa di Eckhart è ascesi nel pensiero. Non ci si deve perciò stupire se delle tre sfere – Dio, l'uomo e il mondo – soltanto le prime due, rappresentanti il divino e l'umano, rientreranno nel triplice processo formativo della *Bildung*, mentre il mondo ne sarà in gran parte tenuto fuori.

Il risultato consiste in un *eidos* della formazione umana, che si traduce nella *bildung* profonda e interiore, riflettente e polimorfica, essenziale e pensosa. Questo punto d'arrivo e di tensione si è reso possibile per due fattori congiunti: il peso esercitato dalla tradizione classica rielaborata poi nella teologia patristica e scolastica del Medioevo; l'apporto decisivo della mistica renano-tesca nella "fusione" della lingua latina con il dialetto *Mittelhochdeutsch* parlato dal popolo.

4. La mistica (ebraica e cristiana) renano-tesca

Con i secoli XII e XIII prende corpo, nella Renania tedesca, l'ebraismo ashkenazita (*ashkenazi* significa, in *yiddish*, Germania): un movimento a sfondo mistico sorto all'interno delle comunità *hassidim*. *Hassid* vuol dire "devoto" a Dio, pronto all'ascesi per la perfetta serenità dello spirito, rivolto con umiltà all'altruismo nell'assoluta obbedienza ai precetti infusi nella creazione, nella rivelazione e nella redenzione. Questa corrente della mistica ebraica - volta a preservare la tradizione speculativa del *Sèfer Yetzsirah* -, a differenza della tradizione spagnola e provenzale - dal carattere elitario - coinvolge l'intera comunità. Il *Sèfer hassidim*, un libro scritto da devoti per i devoti, si diffonde all'interno di una società chiusa ed emarginata, vittima atavica di persecuzioni. I suoi maestri disegnano il profilo mistico della *kabballàh* (che significa letteralmente "ricezione delle cose divine"), dove un complesso esoterismo intreccia lo studio della *Torah* con l'elevazione estatica, l'abnegazione verso Dio e la contemplazione delle parole sacre esegeticamente indagate nei loro aspetti numerici più arcani. Accanto a Yehudah il Devoto, autore di parte del *Sèfer hassidim*, si conta il nome di Eleazar ben Yehudah di Worms, che scrive *I misteri segreti*. Con *La porta del mistero, dell'unità e della fede*, Eleazar propende per una tesi che sarà propria anche della teologia di Eckhart, in quanto vuole Dio così presente nell'uomo da esserlo ancor più del corpo e dell'anima.

Questa *kabballàh speculativa*, sorta fra Ratisbona, Worms, Spira e Magonza, dà vita alla Scuola mistica hassidico-ashkenazita diretta da Eleazar. Tra le prime guide spirituali del movimento c'è Shemuel ben Qalonymos, che proviene dalla famiglia italiana dei Qalonymos originaria di Lucca ed emigrata in Germania al seguito di Carlo Magno, nell'VIII secolo. Eleazar muore intorno al 1230 e con lui la spinta propulsiva dello *hassidismo* mistico lentamente si affievolisce, ma non al punto di offuscare le proprie tracce impresse sul terreno renano dove si muoveranno i mistici tedeschi cristiani, prima e dopo Eckhart. I tratti identitari dei "pii" e devoti ebrei, la loro rinuncia al mondo e l'imperturbabilità di fronte agli insulti quotidiani ricevuti dai gentili non li sottraggono certo alle violenze dei Crociati e, in genere, della società cristiana. Saranno la vita coatta nei ghetti, la Riforma luterana e le ininterrotte persecuzioni a determinare differenti migrazioni - nei secoli XIV, XV, XVI e XVII - dalla Germania alla Polonia e alla Lituania e in genere nell'Est europeo, dove la cultura *hassid* rifiorirà insieme allo *yiddish*. Quest'ultimo, nato intorno all'anno Mille

e importato dall'area franco-provenzale nel Sud e nel centro della Germania, assorbe dai dialetti tedeschi tanto la fonetica quanto la grammatica al punto che molte parole non differiscono affatto. Esempi sono i termini tedeschi moderni, *Form*, *Bild* e *Bildung*, che in lingua *yiddish* diventano *form*, *bild* e *bildung*.

I decenni che immediatamente segnano la morte di Eleazar di Worms vedono confermarsi – come si è detto – nello stesso contesto territoriale della Valle del Reno lo sviluppo, in ambito cristiano, di una teologia ricca di fermenti mistici. Tutto muove da Alberto Magno che negli anni Cinquanta del XIII secolo aveva avviato il proprio insegnamento a Colonia. Suoi diretti allievi sono Ugo Ripelin di Strasburgo (morto nel 1268) e Ulrico Engelbrecht di Strasburgo (deceduto nel 1277). Entrambi sono teologi e domenicani. Come domenicani saranno Teodorico di Freiberg (morto nel 1310) e Bertoldo di Moosburg (deceduto nel 1316). Quest'ultimo succederà a Meister Eckhart nello *Studium generale* di Colonia, dove Eckhart era arrivato intorno al 1320 come *magister theologiae*, quarant'anni dopo la morte di Alberto Magno avvenuta nel 1280. Tutti questi teologi domenicani si muovono su di un sentiero mistico (cfr. De Libera, 1994) dove si distingue la figura, quasi leggendaria, di Meister Eckhart, cui seguiranno Heinrich Seuse – italianizzato in Enrico Suso – e Johannes Tauler – italianizzato in Giovanni Taulero -. Anche Suso e Taulero sono domenicani, teologi e mistici. Ed entrambi sono allievi – in particolare Suso – o prosecutori di Eckhart e della sua opera. Il cammino di questa teologia domenicano-tedesca di ascendenza mistica è caratterizzato, pur nelle differenze dovute alle diverse sensibilità spirituali, da una componente neoplatonica niente affatto priva di attenzione verso la tradizione aristotelica. L'ispirazione albertina di fondo conferma questa duplice eredità, che converge nel misticismo speculativo del Meister di Hochheim.

Sarebbe difficile sostenere che il misticismo renano-cristiano e il misticismo renano-ebraico non avessero una comune radice veterotestamentaria. Nel leggere le opere dei due differenti movimenti mistici non compare però alcuna reciproca “contaminazione” e la ricostruzione di una reale rete di rapporti personali – allora interdetti dall'antisemitismo cattolico, che equiparava gli ebrei agli eretici – è impervia se non impossibile. I linguaggi stessi differiscono nelle loro strutture originarie: una ebraica, l'altra greco-latina; una *yiddish*, l'altra *Mittelhochdeutsch*. Tuttavia, la tensione mistica e la propensione speculativa sono comuni sia nel misticismo speculativo dei teologi domenicano-tedeschi sia nel kabbalismo speculativo dei rabbini ebreo-tedeschi. È chiaro, però, che se si entra nella specificità delle differenze i contenuti divergono. Da un lato ci sono la *Kabballah*, il *Sēfer Yetzsirah*, la dottrina delle *sefiroth*, l'*En Soph* della dialettica tra l'uno e il molteplice, la *yetzsirah* quale processo umano-divino della “formazione”. Dall'altro spiccano l'unologia platonico-plotiniana, la noetica aristotelica, quindi la complementarità/divergenza tra un platonismo quale *filosofia dell'anima* (come immagine nella luce) e un aristotelismo quale *filosofia dell'intelletto* (come specie nella forma).

Ritorna qui, in tutta la propria complessità, la figura di Meister Eckhart. Una personalità intellettuale che si muove su di uno sfondo dove agiscono an-

che l'istituzione ecclesiastica e l'Inquisizione, l'Ordine domenicano e la Chiesa secolare, quindi movimenti mistico-ereticali come i *Brüder und Schwestern des freien Geistes* e i *Gottesfreunde*. Una sua interpretazione ascetico-spiritualista non ha contribuito a coglierne la reale profondità teoretica. In Eckhart è presente, anzitutto, un'istanza di libertà che si determina nell'autonomia del pensiero. Ciò non solo in quanto la repressione della Chiesa e l'esistenza dei tribunali dell'Inquisizione finivano per invocarle, ma perché la filosofia eckhartiana è stata prima di tutto una *teologia del pensiero*. Nel suo insieme, la teologia cristiano-renana e domenicano-tedesca richiama spesso la nozione di *fluxus* applicata al pensiero. Inoltre, in Eckhart è viva la duplice tradizione platonica e aristotelica. L'una dovrebbe restituire l'Eckhart "mistico", l'altra l'Eckhart "speculativo". La critica si è divisa su queste due linee di tendenza, che tuttavia si compenetrano l'una nell'altra là dove Eckhart connette fra loro la dottrina dell'immagine e la dottrina della forma. L'anima porta dentro di sé l'*immagine* divina e ciò la rende simile a Dio: qui si conferma l'agostinismo. L'intelletto porta dentro di sé la *forma* delle specie universali e ciò lo rende unico in Dio: qui si conferma l'aristotelismo. Forma umana dell'immagine divina, il cristiano pensa se stesso nell'orizzonte di quell'"essere" che è il mondo, dove la *perfectio* si distingue nella *caritas* cattolica testimoniata verso i fratelli. Umana forma della divina immagine, il mistico scopre Dio in se stesso. Ciò secondo un'intimità che è unità, dove l'intelletto umano palesa la propria appartenenza all'Intelletto divino. Nel fondo dell'anima avviene la *Gottesgeburt*: la nascita di Dio nell'uomo - l'unione mistica dell'*imago* divenuta *bild* e della *forma* diventata *form*. Come si sa, al sostantivo *form(e)* (forma) corrisponde il verbo *formen* (formare): termine in uso a partire dal XIII secolo, quando il suffisso *-unge* (derivato dal suffisso *-unga* dell'*Althochdeutsch*) inizia ad essere impiegato nel *Mittelhochdeutsch*. Il verbo *bilden* e il sostantivo *bildunge* (o *bildung*) saranno - come si vedrà - l'esito pedagogico più importante della mistica renana-medievale e in particolare della teologia speculativa eckhartiana.

5. Eckhart e la nascita della Bildung

Ritorniamo così alle pagine di *Das Buch der göttlichen Tröstung* (cfr. 2), dove Eckhart dice «[...] bin ich Sohn, was mich nach sich und in sich als gleich bildet und gebiert»: io sono figlio di quello che (*was*) mi forma (*mich...bildet*) e genera (*gebiert*) in conformità di se stesso (*nach sich*) e in se stesso uguale (*in sich als gleich*). L'uomo, in quanto figlio di Dio, è figlio di chi lo forma in sé. Il pronome riflessivo «sich», due volte espresso, riguarda Dio, mentre il pronome riflessivo «mich» concerne l'uomo. L'uomo può formare se stesso solo perché, in se stesso, Dio lo forma. Tale formare comporta un *formar-si*, in quanto Dio è nell'uomo e l'uomo è in Dio; ma questo essere presente di Dio nell'uomo disvela il senso di un'identità metafisico-teologica e mistico-ontologica tra Dio e l'uomo; sicché, l'uomo che ha ormai Dio in sé si forma (e si genera) in suo nome: cioè secondo l'*immagine* divina, in ragione della propria *forma* intelligibile e in virtù dell'*essenza* dell'essere che - in Dio e perciò,

contemporaneamente, nell'uomo - egli è. L'eidetica eckhartiana - da *eidos*, che è immagine (*imago* divenuta *bild*), che è forma (*forma* diventata *form*) e che è essenza (*essentia* latina tradotta nel *wesen* medio-alto-tedesco) - declina il *Sich-bilden* (formar-si) come *Mich-bilden* (formar-mi). Per cui il formar-si (*Sich-bilden*) di Dio nell'uomo mi porta, in quanto uomo figlio di Dio, al formarmi (*Mich-bilden*) come uomo in Dio. E appunto in ciò consiste l'*eidetica della Bildung* nella mistica speculativa di Meister Eckhart.

Nell'edizione delle opere eckhartiane - *Die deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts*, date alle stampe presso l'editore Kohlhammer di Stoccarda dal 1936 in poi, di cui sette volumi (alcuni suddivisi in vari tomi) per le opere latine e sei per quelle tedesche - i riferimenti continui alle Sacre Scritture si alternano con i commenti e i rinvii alla tradizione pagana e cristiana: da Platone a Aristotele, da Agostino a Bonaventura, da Alberto Magno a Tommaso, passando per Alano delle Isole, Ambrogio, Averroè, Beda, Boezio, Cicerone, Dionigi, Gelio, Euclide, Gregorio Magno, Orazio, Giovanni Scoto, Isidoro, Maimonide, Marciano Capella, Origene, Pietro Lombardo, Porfirio, Rabano Mauro, Riccardo di San Vittore, Seneca, Tacito e Terenzio. Il fatto che Tommaso sia fra i medievali l'autore più citato insieme ad Agostino rende ancor più esplicito il richiamo alle due differenti tradizioni presenti nella Scolastica e così vive in Eckhart.

Tra le sue opere latine si contano, ad esempio, l'*Opus tripartitum*, l'*Expositio Libri Genesis*, il *Liber Parabolarum Genesis*, le *Quaestiones Parisienses*, l'*Expositio Libri Exodi*, l'*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannhem*, i *Sermones* e il celebre *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus*. Vi ritornano concetti come quelli di immagine e luce, intelletto e forma, essere e nulla, verbo e uno, uomo divino e uomo spirituale. Così, nella Predica *Hoc dicit Dominus: honora patrem tuum*, Eckhart ricorda: «l'immagine dell'anima e l'immagine di Dio sono un solo essere». Nel fondo dell'anima, che vive il presente eterno, l'uomo coglie Dio nella semplicità della sua *essentia*. Dio è «il primo atto datore di forme» (*Commento all'Ecclesiastico*, 50). A ciò Eckhart soggiunge che «la forma sostanziale (*forma substantialis*) è più perfetta di ogni altro elemento formale, e la materia prima desidera ed ha fame, per la sua stessa essenza, solo della forma sostanziale, perché questa sola fa in modo di allontanarla dal nulla» (*ibid.*: 55). Come scrive nel *Commento alla Sapienza* (80), «Dio è principio di ogni movimento, sia corporeo sia spirituale, poiché è il primo motore; ma è anche il principio di ogni perfezione formale (*principium omnis formalis perfectionis*), in quanto è il primo atto formale, cioè l'essere (*esse*)». Il *bonum* (bene) - fa osservare Eckhart citando i *Nomi divini* di Dionigi l'Areopagita - «deriva sempre dalla forma» (*Commento all'Esodo*, 212). Nell'essere c'è la *ratio* «dell'unità della forma (*ratio unitatis formae*)» e la sua *perfectio* (cfr. *ibid.*: 139). Nella perfezione, il «principio» o «primo» è la «forma» o «il formale», (*ibid.*: 136); il suo modo di essere è l'attività (cfr. *ibid.*: 137). La *forma nobilissima* (*ibid.*: 89) dell'uomo contiene in sé un essere che è anche divenire, dove il prendere e mutare forma avviene nell'unità dell'essere *ad imaginem dei* (*Il libro delle parabole della Genesi*, 138) e secondo la *forma in anima eius*

(*Commento alla Genesi*, 292). Nel giardino dell'Eden, descritto nel *Genesi* (2, 16-17), l'uomo poteva cibarsi di ogni frutto con l'esclusione dell'albero che concerneva la conoscenza «sensibile» del bene e del male (*scientiae boni et mali*). Ogni altro albero – si legge nell'interpretazione eckhartiana (*Commento alla Genesi*, 203) – conteneva gli «intelligibili» che avrebbero dato la *forma* perfetta all'uomo, diversamente dai «sensibili» che lo avrebbero fatto cadere nel peccato. E ciò accadde dopo che Dio aveva detto: «*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*» (*ibid.*: 237).

Il nesso inscindibile tra *imago* e *forma* domina tutta l'opera latina di Eckhart. In questo legame avviene la *formalis expressio* di Dio nell'uomo, che non riguarda un Konrad o uno Heinrich – cioè due singoli soggetti empirici, che il Meister di Hochheim richiama ad esempio nel *Commento all'Ecclesiastico* o nelle *Prediche* – bensì la formazione di quell'uomo capace di essere *puro intelletto*: cioè forma della forma intelligibile. E quando in lingua medio-alto-tedesca Eckhart parlerà dell'*einbildung*, ritornerà a porre la formazione nell'intelletto e mai al di fuori di esso. Dio, dunque, imprime dentro l'uomo un'immagine che è forma nell'anima e anima in Dio: questo intelletto puro si forma solo al cospetto di tutto ciò che è *imago* (*Dei*), *forma* (*hominis*) e *animus* (*intellectualis*) umano-divino. Nell'*Expositio libri Sapientiae* (cfr. 143) a proposito dell'«imago» Eckhart ne caratterizza la «*formalis expressio illius*», per poi ricordare che soltanto colui che ama Dio è «fatto» secondo la sua forma: «*Amator (...) factor sum formae illius*» (*ibid.*: 202). E chiarisce: «*Notandum quod forma, et ipsa sola, se ipsa dat esse quod, inquam, esse finis est et terminus omnis naturae, artis, rationis et etiam dei, ut prius dictum est supra primo: "creavit ut essent omnia"*» (*ibid.*: l.c.).

Chi si aspettasse di trovare comunemente impiegata, sia in Eckhart sia nei mistici medievali, la parola latina *formatio* (quale etimo di “formazione”) resterebbe deluso. Infatti, nel suo raro uso letterario in latino classico – ad esempio con Seneca o Vetrurio – la *formatio* assume il significato di “conformazione” (e Seneca parla infatti di *formatium morum* come conformazione dei costumi). Eckhart usa invece il termine *forma* nel senso latino-medievale – cioè riferito all'immagine di Dio –, ma declinandolo semanticamente secondo la forma intelligibile dell'uomo. Questo spiega anche perché i mistici tedeschi abbiano preferito operare linguisticamente, nel loro impegno di costruzione del *Mittelhochdeutsch*, partendo dal lemma *bild* piuttosto che dall'esponente *form(e)*, pur senza trascurarlo. Questa osservazione ne permette un'altra: l'impiego moderno del sostantivo *Bildung* è sempre privilegiato di fronte al sostantivo *Formung*, che raramente contiene il significato di “formazione”, ma è piuttosto sinonimo di “formatura”, “plasmatura”, “modellatura”, “sagomatura”. I mistici renani sono anche assai poco interessati circa l'utilizzo del verbo *erziehen* – che peraltro ha un'origine ancora precedente al *Mittelhochdeutsch* – poiché il suo significato letterale riprende il “tirare fuori” proprio dei verbi latini *educare* e *educere*. Questi significano l'uno “allevare” e “far crescere”, l'altro “trarre fuori” e “educare”. Ma nel valore semantico di *bild* e *form* non è contenuto alcun riferimento al verbo *ziehen* (“trarre” o “tirare”) presen-

te invece nei vocaboli *erziehen* e *Erziehung*. Vale piuttosto il contrario: nella *bildunge* niente viene “tirato fuori” dall’uomo, ma tutto è, avviene e rimane dentro di lui: in quel *bild* che diventa immagine divina e forma dell’umano.

Nel commentare la *Prima lettera ai Corinzi* (13, 12), Eckhart scrive: oggi «videmus nunc per speculum et in aenigmate», ma al termine della vita vedremo Dio faccia a faccia (*facie ad faciem*), «eo quod una sit facies et imago in qua deus nos videt et nos ipsum (perché una sola è la faccia e l’immagine in cui Dio vede noi e noi vediamo lui)» (*Commento al Vangelo di Giovanni*, 506). Nei *Sermones*, citando Agostino, Eckhart annota «anima vere lux est» e, ricordando la *Lettera ai Colossesi*, argomenta: «imago dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae» (*Sermones*, 505). Dunque, Cristo è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura. Alle creature la gioia mistica di seguire il detto paolino, che Eckhart evoca nella «Dominica sexta post Trinitatem de Epistula (Rom 6, 3-11)»: *in novitate vitae ambulemus* (cfr. *Sermones*, 153).

Nelle citate *Deutsche Werke*, che in vari volumi contengono le *Predigten* eckhartiane, i termini *bilde*, *bilden* e *form* si intrecciano fra loro. Eckhart, che probabilmente (la letteratura secondaria sull’argomento usa, infatti, l’avverbio *wahrscheinlich*) per primo crea il concetto di *bildung*, è consapevole della sua radice etimologica proveniente dall’*Indogermanisch* (o Indoeuropeo) *bil*, che significa qualcosa come “digrossare” e “sgrassare” (*behauen*), “giusto” e “adatto” (*passend*), “retto” e “vero” (*recht*), “aprire” e “fendere” (*spalten*). Attraverso l’*Althochdeutsch*, *bil* diventa *bild*, quindi *bilidon* e *bilidari*, infine *bildunga*. Qui gli strati della significazione evocano il “segno” o “gesto” (*Zeichen*), l’“essenza” o “sostanza” (*Wesen*) e l’“origine” o “nascita” (*Herkunft*). Per poi addivenire alla *bildunge* del *Mittelhochdeutsch* richiamante concetti moderni come *Abbild* (immagine), *Nachbild* (copia), *Bildnis* (effigie), *Verfertigung* (costruzione), *Schöpfung* (creazione) e *Gestaltgebung* (dare forma). Anche in ragione di tutto ciò, la *bildung* eckhartiana appare anzitutto come un composto di “immagine” (*bild*), “forma” (*form*) ed “essenza” (*wesen*).

Nella *Predica* n. 15, intitolata *Homo quidam nobilis* (...), Eckhart muove da Aristotele: «All’uomo, perché sia un uomo, Aristotele attribuiva la capacità di riconoscere l’immagine (*bild*) e la forma (*form*): un uomo è un uomo proprio per questo. E tale era l’argomento più elevato con cui Aristotele poteva definire un uomo. Ora voglio mostrare anch’io – prosegue Eckhart – che cosa sia un uomo. *Homo* significa colui al quale è stata gettata (*geworfen*) la sostanza (*substanci*) e questa gli dà (*git*) essenza e vita (*wesen und leben*) e una essenza intelligente (*vernunftigeswesen*). Un uomo intelligente è chi comprende intellettualmente se stesso e appunto in se stesso è distaccato (*abgescheiden*) da tutte le materie (*materien*) e forme (*formen*). Più è distaccato da tutte le cose (*dingen*) meglio conosce in se stesso con chiarezza e intelligentemente le cose senza bisogno di voltarsi [verso il mondo]: e questo per me è un uomo. Ora dico: come è possibile che il distacco della comprensione senza *form und bild* possa riconoscere in sé tutte le cose senza voltarsi

[verso il mondo] e trasformarsi (*verwandlung sin selbes*)? Io dico che ciò dipende dalla sua *ainualtikait* (che Giuseppe Faggin traduce in italiano con il termine “semplicità”: cfr *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano, 1982, p. 256); quanto più semplicemente e puramente l'uomo è staccato da se stesso in se stesso (*der mensch sin selbes in im selber ist*), tanto più – conclude Eckhart – riconosce semplicemente in sé tutte le molteplicità [delle cose] e rimane immutabile (*unwandelber*) in se stesso» (*Deutsche Werke, I, Predigten*, 15, S. 249-250). L'uomo, che è immagine, forma ed essenza, conosce nel distacco dalle cose la loro molteplicità, ma permane immutato in sé come immagine, forma ed essenza divina. L'uomo è il tempio (*tempel*) di Dio. «Questo tempio (...) è l'anima dell'uomo (*ist des menschen sêle*), che Dio ha formato (*gebildet*) e creato (*geschaffen*) così come Dio è» (*Deutsche Werke, I, Predigten*, 1, *Intravit Jesus in templum*[...] S. 5). Nell'uomo non v'è posto per nessun'altra immagine (cfr. *Die Rede der Underscheidungen*, 7). La volontà umana deve essere «spoglia di se stessa, disappropriata, e formata (e qui è importante notare che Eckhart usa due termini per dire la stessa cosa: *gebildet und geformieret*) sulla volontà divina» (*ibid.*: 10).

Con la *Predica* n.9, Eckhart osserva: «Dissi nella Scuola che l'intelletto è più nobile della volontà, e tuttavia ambedue appartengono alla medesima luce» (*Werke, I, Predigten*, 9, *Quasi stella mattutina*). Il Verbo entra nell'uomo con la luce dell'immagine: «l'immagine è in me, da me, a me» (*ibid.*). Il suo riflesso è nell'intelletto: «tempio di Dio» (*ibid.*). E l'intelletto possiede una forza che forma (*bildet*), poiché *bildest dû got in dich* (tu formi Dio in te) (*Werke, II, Predigten*, 39, *Iustus in perpetuum vivet*, S. 254). L'uomo assume così un agire umano-divino, che Eckhart restituisce semanticamente servendosi del verbo *bilden*: formare. All'uomo è dato riconoscere di essere se stesso, diverso da ogni altra creatura, differente da Dio stesso. E a questo uomo Eckhart fa dire, nella *Predica Ego elegi vos de mundo*, «io sono io». Il fine divino del “formare” è sempre l'uomo, la causa del *bilden* è sempre Dio; ma l'uomo che vive in Dio forma (*bildet*) egli stesso se medesimo, come forma (*form*) umana e divina insieme. Così, «Dio si forma nell'anima (*sich got in die sêle bildet*)» (*Werke, III, Predigten*, 71, *Surrexit autem Saulus de terra*, S. 221) e l'uomo in ragione di ciò prende la propria «essenza (*wesen*)». Dio forma (*bildet*) l'anima imprimendovi il suo riflesso santo e spirituale (cfr. *Werke, III, Predigten*, 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, S. 399), l'uomo sente impresso nell'anima quel riflesso che si forma, che lo forma, che lui stesso forma con il proprio spirito divino: *mit dem geist gottes* (cfr. *ibid.*: *Anhang*, S. 415). L'uomo forma (*bildet*) poiché Dio forma (*bildet*) l'uomo presso l'uomo e presso Dio. (cfr. *Werke, III, Predigten*, 84, *Puella, surge*, S. 462). A questo essere dell'uomo in se stesso e, contemporaneamente, in Dio corrisponde il radicale teocentrismo eckhartiano. Da Dio e in Dio formato (*gebildet*), l'uomo assume la propria *bild* (o *form* o *wesen*) umano-divina. Ma questa immagine (o forma o essenza) è ormai umanamente e divinamente diventata *bildung*: interiore unità della formazione.

6. *La Bildung divina*

La nascita della *Bildung* risponde al reciproco intersecarsi di quattro differenti piani.

a) Sul piano storico-culturale la *Bildung* nasce nella civiltà tedesco-medievale, tra il Duecento e il Trecento, quando Eckhart, gli eckhartiani e in genere i mistici renani coniano e iniziano a impiegare la parola *bildung* (ancora scritta con l'iniziale minuscola del *Mittelhochdeutsch*).

b) Sul piano onto-teologico la *Bildung* nasce con l'uomo poiché Dio si essenzializza in lui; qui le due tradizioni dell'*imago Dei* agostiniana e della *forma intelligibilis* tomista, saldate all'*essentia christiana* dei medievali, trovano il loro luogo di confluenza nella *perfectio* (che in sé evoca l'*eidos della Bildung*).

c) Sul piano filosofico-pedagogico la *Bildung* nasce mentre l'uomo avverte dentro di sé il segreto spirito tutelare che costituisce la sua stessa *essenza* umana di cristiano, la sua *forma* di uomo figlio di Dio e la sua *idea* di un'umanità universale (e per ciò "cattolica") quale rispecchiamento del Padre di tutti gli uomini.

d) Sul piano etimo-filologico la nascita della *Bildung* può essere fatta risalire a un passaggio decisivo di una *Predigten* in cui Meister Eckhart impiega entrambi i concetti di «*bildunge*» e «*bildung*», consegnandoceli con tutto il loro carico di complessità, difficoltà e ambiguità interpretative.

Al punto in cui i quattro differenti piani si intersecano possiamo dare un nome: la *Bildung divina*.

Nella *Predica* n.64, intitolata «*die sele die wirt ain mit gotte vnd nit vrain*» - che significa: l'anima che diventa una con Dio, [ma] non [è] congiunta [pienamente] in lui -, Eckhart impiega entrambe le parole *bildunge* e *bildung*. Rivolgendosi agli adulti come fossero bambini (*chiend*), li prega di conservarsi nella qualità del loro rapporto con Dio. Perciò, dice in *Mittelhochdeutsch*: «*Alle, die also sind in ainichait, als ich e sprach, won die äne bildunge sind, so dürffens nit wänen, das in bildung wäger war, dan das sü sin nit ausgangen von ainichait*».

Josef Quint, curatore e traduttore della *Predigten* eckhartiane (cfr. *Meister Eckhartes, Predigten*, Kohlhammer, Stuttgart, 1976; *Dritter Band*, S. 90), converte così il testo medio-alto-tedesco nel tedesco contemporaneo: «*Alle, die so in der Einheit sind, wie ich vorhin (oben) ausgeführt habe, dürfen, weil sie ohne "Einbildung" (= dinghafte Einzelvorstellung) sind, nicht wännen, daß ihnen solche Einbildung tauglicher (besser) wäre, als wenn sie sich nicht aus der (innern) Einheit nach außen kehrten*». Le parole *bildunge* e *bildung* vengono dunque sostituite *non* con il concetto di *Bildung*, bensì con il termine *Einbildung* (che significa "immaginazione", "idea", "illusione", ma anche "pretesione", "presunzione", "boria"; e ciò fino al punto che in tedesco si scherza dicendo "Einbildung ist auch eine Bildung!").

La traduzione italiana della *Predica* n. 64, condotta da Marco Vannini sul testo medio-alto-tedesco, considera le due parole *bildunge* e *bildung* come sinonimi di *bild*, sicché vengono rese con il termine "immagine" secondo la

seguente interpretazione: «Tutti quelli che sono nell'unità così come ho detto prima, in quanto sono senza immagini, non devono pensare che sarebbe meglio stare nelle immagini, piuttosto che non essere usciti dall'unità [...]». E in nota, Vannini osserva che la parola *bildunge* significa «immagini» o «rappresentazioni» (cfr. Meister Eckhart, *I Sermoni*, a cura di Marco Vannini, Paoline, Milano, 2002, S. 452-453).

Ora, sia traducendo la parola *bildung* con il tedesco contemporaneo «*Einbildung*» (immaginazione) – come fa Quint – sia con l'italiano «immagine» – come fa Vannini – non si coglie il senso autentico della *bildung* (o *bildunge*), come la mistica renana e in particolare la mistica domenicana di Eckhart hanno potuto crearlo dando così avvio alla nascita della *storia della Bildung tedesca*.

Se invece si traduce, in tedesco, la parola *bildung* con il termine *Bildung* e, in italiano, con il termine *formazione*, il significato complessivo della *Pre-digt* n. 64 cambia considerevolmente: «Tutti coloro che sono nell'unità con Dio – come ho appena detto – se però sono senza formazione (*bildunge*) non possono credere che tale formazione (*bildung*) sia per loro idonea, migliore e necessaria, sicché finiscono con il volgersi verso l'esterno senza rimanere nella loro unione interiore».

Al di là di questi aspetti etimo-filologici, è tuttavia importante notare che il concetto di *bildung* entra – in primo luogo per il tramite di Eckhart – nella lingua, dove trova molteplici derivazioni applicative. I mistici tedeschi del XIV secolo lo impiegano di frequente nei loro sermoni, attenendosi al significato impressogli dal Meister domenicano, ma anche coniugandolo in parole quali *inbildunge* e *unbilidi* oppure congiungendolo con altri termini come *förmliche bildunge*, *vernünftige bildunge*, *eteliche bildunge*. Le pergamene scritte a mano in *Mittelhochdeutsch* – consultabili ad esempio nella Klösterbibliothek di Einsiedeln, nella Stadtbibliothek di Strasburgo, nel Kloster Neuburg di Vienna, nella Universitätsbibliothek di Basilea e in altre città come Monaco, Stoccarda, Francoforte, Giessen o Berlino – riportano l'uso ormai comune del concetto di “formazione” nel linguaggio medio-alto-tedesco. Il suo intrinseco significato compare anche in Seuse – che nasce a Costanza nel 1295 c. e muore a Ulm nel 1366 – e da lui si irradia negli ambienti monastici femminili dove esercita la direzione spirituale ispirata alla cura dell'«umanità sofferente» (cfr. Seuse, *Libretto dell'eterna sapienza*, I). Né è estraneo a Tauler, che a Colonia – intorno al 1340 – studia le opere eckhartiane, cogliendovi la vertigine dell'abisso divino. L'ascesa dell'anima nella sua dimensione più nobile, che Tauler chiama *gemüt*, coinvolge l'uomo esteriore, l'uomo interiore e l'uomo dell'unità con Dio. Qui il verbo *bilden* assume il valore dell'*ein einig ein* – ossia dell'uno-unico-uno a cui si richiama nei *Sermoni* (cfr. 41). Anche Tauler – nato a Strasburgo nel 1300 c. e morto nella medesima città, affacciata sul Reno, nel 1361 – è direttore spirituale delle monache domenicane e anzitutto in quel contesto diffonde la propria predicazione. Tanto Seuse e Tauler quanto gli altri mistici predicatori del secondo Trecento raccolgono l'eredità eckhartina facendola filtrare attraverso un nuovo linguaggio nelle comunità monastiche, prima, e

laiche, dopo, dell'area renana mantenendo il pensiero eckhartiano quale asse dirimente della loro opera di *educazione* per la *formazione*.

In questo impegno, a cui non pochi concorrono, le derivazioni del verbo *bilden* si moltiplicano. Ricompaiono i participi passati *entbildet* (con il significato di "scoprire o liberare il proprio formare" o "denudare la propria immagine") e *überbildet* (nel senso di "formare oltre l'immagine" o "trasformare"); quindi, viene impiegato il verbo *erbilden* (dove si dà un "manifestare nelle opere quanto c'è nella forma"). Dunque il verbo *inbilden* (cioè "formare-nel") si articola quale *sich inbilden*, *in sich bilden* e *sich ingebilden*. Inoltre, il verbo *inerbilden* evoca il grado superiore del ricordo di Dio nell'uomo - ossia nella sua essenza (*wesen*) -, in modo che in lui avvenga l'*ein inbilden* (cioè l'"in-formare-dentro") proprio dell'amorevole presenza divina. Questo affinché nessun influsso proveniente dall'esterno possa agire "contro" l'uomo portandolo al *sich widerbildet* - vale a dire al "formare se stesso contro se stesso" -.

A questo progressivo arricchirsi e differenziarsi linguistico della *bildung* nel tardo Medioevo corrisponde un esito pedagogico decisivo per la cultura e la civiltà tedesche. Non c'è, dunque, un'autentica, profonda e totale unità dell'uomo in Dio se non nella *bildung*: nella formazione dell'uomo così come definitivamente si profila attraverso il pensiero mistico di Meister Eckhart, che perciò può essere considerato il punto d'arrivo di tutta la speculazione teologico-filosofico-pedagogica del Medioevo e il punto di partenza della storia della *Bildung* tedesca.

Bibliografia

- J. Ancelet Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1956
 B. Beyer De Ryke, *Maître Eckhart*, Paris, Entrelacs, 2004
 A. De Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994 (tr.it. *Introduzione alla mistica renana*, Milano, Jaca Book, 1998)
 G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milano, Bocca, 1946
 R. Fahrner, *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart*, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg a. L., G. Braun, 1929
 H. Gindele, *Lateinische Scholastik und deutsche Sprache*, München, Fink, 1976
 B. Gorceix, *Amis de Dieux en Allemagne au siècle de Meister Eckhart*, Paris, Michel, 1984
 K.E. Grözinger (ed.), *Mysticism, magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin, De Gruyter, 1991
 U. Kern, *Die Anthropologie des Meister Eckhart*, Hamburg, Kovac, 1995
 R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1972
 V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960
 F. Masini, *Meister Eckhart e la mistica dell'immagine*, in A. Babolin (ed.), *Pro-*

- blemi religiosi e filosofici*, Padova, La Garangola, 1975, pp. 1-36
- G. Penzo, *Invito al pensiero di Eckhart*, Milano, Mursia, 1997
- F. Pfeiffer (1906, ed.) *Deutsche Mystiker der vierzehnten Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2 Bnd.; Aalen, Scientia, 1962
- W. Rath, *Der Gossesfreund vom Oberland*, Stuttgart, Freies Geistesleben, 1985
- P. Reiter, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1993
- T. Schneider, *Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckhart*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1935
- L. Sturlese, *Die Kölner Eckhartisten*, in A. Zimmermann (ed.), *Die Kölner Universität im Mittelalter: geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin-New-York, De Gruyter, 1989, pp.199-211
- L. Sturlese, *Meister Eckhart: ein Porträt*, Regensburg, Pustet, 1993
- L. Sturlese, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Firenze, Le Lettere, 2010
- M. Vannini, *Meister Eckhart e il «fondo dell'anima»*, Roma, Città nuova, 1991
- W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Étique de l'image et métaphisique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991